

Guillaume Dye

Conférence inaugurale de la Chaire *Islam : histoire, cultures et sociétés*

Université libre de Bruxelles, le 27 octobre 2016

Enseigner sur l'islam et le Coran à l'Université : enjeux méthodologiques et politiques

Monsieur le Ministre,

Monsieur le Recteur,

Monsieur le Pro-recteur,

Monsieur le Doyen de la Faculté de Philosophie et Sciences Sociales,

Monsieur le Doyen de la Faculté de Lettres, Traduction et Communication,

Madame la Directrice du Centre Interdisciplinaire d'Étude des Religions et de la Laïcité,

Monsieur le Directeur du Département de Langues et Lettres de la Faculté de Lettres, Traduction et Communication,

Mes chers collègues,

Mesdames, Messieurs,

En 2015, l'Université libre de Bruxelles a choisi de créer une chaire spécifiquement consacrée à l'étude de l'islam, chaire qui voit le jour cette année, et que j'ai l'honneur d'occuper. Je mesure naturellement la responsabilité qui est la mienne, dans un contexte où les préoccupations relatives à l'islam sont particulièrement fortes, et où les discours sur l'islam, d'où qu'ils viennent, sont très répandus, mais sont souvent aussi, il faut bien le dire, tendancieux et confus.

Or que signifie enseigner *sur* l'islam – et sur le Coran, j'y reviendrai – dans une université non confessionnelle ? Quel type d'enseignement et de recherche peut, et doit, être mené dans un tel contexte ? Quelles sont les méthodes et les attentes légitimes ? Et, au-delà des questions scientifiques et méthodologiques, qui sont essentielles – et qui sont très délicates, parce que l'histoire des religions et l'islamologie sont aujourd'hui des champs disciplinaires traversés par des fractures méthodologiques et théoriques profondes (et pour certaines, inquiétantes) : quels sont les enjeux civiques, sociaux et politiques d'un tel enseignement et d'une telle recherche ? Ce sont de telles questions que je voudrais discuter aujourd'hui, en présentant la manière dont je conçois ma discipline, et par-là même, l'activité de cette chaire.

Première question, donc : que fait-on exactement quand on pratique la discipline savante, universitaire, appelée « science des religions » (ou « histoire des religions », dénomination que j'utiliserai dorénavant, même si elle est plus étroite et peut-être moins juste), discipline dont « l'islamologie », c'est-à-dire l'étude scientifique de l'islam, n'est en fait qu'une branche ? Plus précisément : que fait l'islamologue quand il étudie l'islam ?

On pourrait dire, en première approche, que l'islamologue s'intéresse aux pratiques, aux discours et aux croyances des musulmans à travers le temps et l'espace, ainsi qu'aux textes (notamment, mais pas uniquement, les textes fondateurs) ; pratiques, discours, croyances et textes qu'il cherche à comprendre – en premier lieu en les replaçant dans leur contexte social et historique –, dont il cherche à décrire et déterminer le contenu, les significations, les variations, les sources et origines, les évolutions, les conséquences, etc., en utilisant pour cela les ressources des sciences humaines (historiques, philologiques, sociales...). L'islamologue étudie donc l'islam comme un savant (pratiquant n'importe laquelle des disciplines précédemment citées) étudierait n'importe quel phénomène humain historique – avec la distance et la froideur requises par les méthodes scientifiques.

L'historien des religions aborde donc son objet d'étude dans l'esprit, et avec les méthodes, de la science ; qu'il s'agisse de l'islam ou d'une autre religion (toutes sont ici logées à la même enseigne), il considère la religion qu'il étudie comme un phénomène *humain* ; et il cherche à déterminer ce que l'on peut en connaître dans le cadre du savoir humain.

L'islamologue n'est donc pas un « théologien » (je laisse de côté la question de la pertinence de ce terme pour l'islam) : son propos ne concerne pas l'intelligence de la révélation et ne relève pas du domaine de la croyance – il ne s'agit pas de répondre aux interrogations proprement religieuses de fidèles, ni de réformer les croyances, ni de déterminer le contenu d'une croyance légitime, ni d'expliquer que telle forme d'islam serait plus authentique que telle autre. Le travail de l'historien des religions est de contextualiser et de comprendre la religion comme phénomène historique et social (d'où l'intitulé de la chaire) ; il n'est pas de déterminer ce qu'il faut croire et ce qu'il ne faut pas croire, ce qu'il faut faire et ce qu'il ne faut pas faire. Pour l'historien des religions, une religion est ce que les gens en font, ni plus ni moins – et, on le sait, les gens peuvent faire d'une même religion des choses radicalement différentes : Torquemada et saint Vincent de Paul, par exemple, étaient tous deux de fervents catholiques.

Prenons un exemple sensible – mais les exemples sensibles, quand on dispose des outils conceptuels pour les traiter, sont justement ceux dont il faut s'occuper en priorité. Il y a une dizaine de jours, sur un blog consacré au Moyen Orient, et tenu, sur le site d'un grand quotidien français du soir, par un universitaire arabisant, historien et politologue (et ancien diplomate), j'ai lu l'expression suivante : « Daech, le bien mal-nommé État islamique »¹. Voilà une formule étrange, et pas seulement parce que « État islamique » est la traduction d'une partie de l'acronyme arabe Daesh (*al-dawla al-islāmiyya fi-l-'irāq wa-l-šām*). Qu'on le veuille ou non, l'« État islamique » a de nombreuses caractéristiques d'un État – il lève l'impôt, il assure (certes à sa façon) la sécurité intérieure, ainsi que l'administration de la justice, et d'autres « services ». Par ailleurs, il se définit et se légitime comme « islamique », faisant précisément appel à un ensemble de symboles que la tradition islamique elle-même (sunnite, surtout) considère comme normatifs ; en d'autres termes, il entend légitimer ses actions et définir son

¹ <http://filiu.blog.lemonde.fr> (post du 16 octobre 2016).

identité, de manière *systématique*, par un appel à la tradition musulmane, autrement dit par un appel à ce qui, pour lui, constitue un ensemble de vérités intemporelles.

On comprend sans peine la motivation *apologétique* qui est derrière la volonté de dénier à l'État islamique son caractère « islamique » : c'est une façon de dire que le véritable islam n'est pas Daesh. On comprend bien sûr qu'on veuille éviter toute *assimilation* de l'ensemble des musulmans à Daesh – assimilation qui serait absurde et dangereuse. Mais le problème est que la notion de « véritable islam », qui est implicitement présumée ici, tout comme celle de « véritable christianisme », ou de « véritable judaïsme », n'a tout simplement aucun sens d'un point de vue scientifique. Elle a sans doute du sens pour les théologiens, les prédicateurs ou les entrepreneurs religieux qui veulent faire triompher leur propre conception de leur tradition religieuse, au détriment des interprétations concurrentes : le « véritable islam », c'est le leur, ou en tout cas ce qui y ressemble suffisamment – et forcément, donc, le véritable islam est à peu près à chaque fois quelque chose de différent. En revanche, si l'historien se risque à déterminer ce qu'est la version authentique d'une religion, il n'agit plus en historien, il n'agit plus en observateur et en analyste ; il change de registre, il devient un *insider*, ou l'acolyte d'un courant religieux particulier, courant qui est en compétition ou en lutte avec d'autres courants qui revendiquent très exactement la même chose, à savoir l'autorité (voire parfois le monopole) pour définir ce qui serait la version légitime de telle ou telle religion. Disons-le avec force : le travail de l'historien ne doit en aucune manière être contaminé par des questions d'autodéfinition religieuse, qui mènent de façon quasi-systématique à un positionnement apologétique. En tant qu'individu, l'historien peut certes éprouver plus de sympathie pour telle version de la religion qu'il étudie, que pour telle autre ; en revanche, en tant que savant, opérant dans le cadre de son magistère, il n'est nullement habilité à dire quelle forme d'islam est légitime ou authentique, et laquelle ne l'est pas.

Pour revenir au point précédent : il est évident que Daesh ne représente qu'une partie de l'islam, et que nombre de musulmans considèrent avec horreur les actes de Daesh (mais d'autres non). Il est évident aussi que la tradition musulmane à laquelle fait appel Daesh contient *également* des éléments, des récits, des symboles, qui ne vont pas dans le sens de Daesh – à côté d'éléments qui vont résolument dans son sens. Cela n'a rien de surprenant : les grandes traditions religieuses sont polymorphes et ambivalentes, et elles rassemblent des éléments contradictoires.

Dire que Daesh n'appartient pas à l'islam est donc tout aussi aberrant que dire qu'il représente tout l'islam, ou l'essence de l'islam. Parallèlement (et pour prendre un exemple simple), dire que l'Inquisition n'est pas le catholicisme est aberrant, mais résumer le catholicisme à l'Inquisition l'est tout autant. Ce qui, en tant qu'islamologue, m'inquiète (pour la santé de ma discipline), c'est le point suivant : aucun *historien* du catholicisme (je ne parle pas des théologiens, ou des apologètes) ne niera que l'Inquisition représente un épisode de l'histoire du christianisme, qui doit s'expliquer, entre autres choses, par la manière dont des groupes sociaux, à une certaine époque et dans un certain contexte, ont légitimé leur action en se référant à des symboles ou des textes d'une tradition religieuse déterminée (symboles et textes qui pouvaient être interprétés différemment, mais qui pouvaient aussi être interprétés dans une optique de légitimation du pouvoir et de la violence – et une telle interprétation peut très facilement être réactivée, même quand elle a été marginalisée). En revanche, dans le cas de l'islamologie, et l'exemple que j'ai relevé n'est pas isolé, des gens qui sont supposés

ne pas être des théologiens semblent incapables de tirer une conclusion similaire, et s'engagent en réalité dans une construction apologétique de leur objet d'étude.

Je précise également, à toutes fins utiles, que s'opposer au mouvement finalement très confortable consistant à dénier à Daesh le qualificatif d'islamique n'est pas une posture de polémiste antimusulman. C'est au contraire une posture de responsabilité qui, sans nier ou minorer le rôle de facteurs explicatifs externes, met au centre de la réflexion la question de savoir ce qui a pu permettre qu'on en arrive là – dans les textes fondateurs de l'islam et dans des manières assez répandues de lire ces textes (en tout cas, dans des manières beaucoup plus répandues que l'idéologie spécifique de Daesh). C'est donc aussi une manière de réfléchir à ce qui devrait être changé. Dès que des groupes sociaux déterminent leur identité, et se conçoivent, comme une communauté sacrée à laquelle le salut est promis (les croyants, les justes, les élus, etc.) et, dans le même temps, voient et décrivent les autres groupes de façon résolument négative (les infidèles, les mécréants, les païens, les idolâtres, les insensés, etc., tous promis au feu de l'enfer), les choses sont fort mal parties, au moins potentiellement. Un tel questionnement, en tout cas, sur l'existence de problèmes profonds à l'intérieur même de la tradition musulmane, est aujourd'hui présent chez divers intellectuels et activistes en terre d'Islam, même s'ils restent pour l'instant minoritaires – et cet intérêt a même été stimulé, si je puis dire, par les événements récents. Le discours de ces penseurs (le regretté Abdelwahab Meddeb, Ayad Jamal al-Din, ou Nasser Dashti, par exemple), qui osent affronter des questions difficiles, et leur courage, intellectuel et physique, doivent être salués.

On le voit, la façon dont nous nommons – ou refusons de nommer – les choses n'est pas innocente, et peut facilement être source de confusions. C'est sans doute là un des domaines où l'enseignement d'une *islamologie critique* se révèle le plus urgent (par « islamologie critique », j'entends une islamologie non apologétique, et fondée sur les méthodes historico-critiques). Si je puis donner un autre exemple de confusion dans les mots (et dans les idées) : on ne peut qu'être frappé par une autre expression, que l'on rencontre plutôt chez des gens d'un bord politique opposé à celui du blog précédemment cité – il s'agit de la formule « les musulmans modérés ». Curieuse façon de parler, là encore, qui semble indiquer que, par défaut, ou en principe, un musulman ne serait pas « modéré ». Erreur similaire à la précédente : on définit à l'avance ce qu'est (ou doit être) l'islam ou un musulman, et on juge, nomme, décrit, catégorise les choses, à l'aune de cette définition *a priori*.

J'ai dit plus haut que le travail de l'historien des religions ne devait – idéalement – pas être contaminé par des questions d'autodéfinition religieuse. Il existe des historiens des religions, et des islamologues, de toutes confessions, et c'est heureux : si l'histoire des religions ne doit surtout pas verser dans l'apologétique, elle n'est pas non plus engagée, dans ses *intentions*, par nature ou principe, dans une entreprise de destruction des croyances religieuses – elle est en fait simplement engagée dans une entreprise de compréhension d'un phénomène humain historique (*quelles qu'en soit les conséquences pour la foi*). Notez qu'il y a en pratique tous les cas de figure possibles, avec des croyants qui conservent leur foi, et d'autres qui la perdent (ce qui, de toute façon, arrive tous les jours dans d'autres contextes que celui de l'histoire des religions) – tout cela dépend de la manière dont chaque croyant comprend sa foi, et négocie les relations entre science et croyance, et ce sujet précis, où l'ingéniosité humaine connaît peu de limites, ne relève pas du domaine propre de l'historien. Mais – et c'est le point décisif –, si les croyants veulent faire correctement leur travail quand ils étudient, du point de vue *historique*, une tradition religieuse (notamment la leur), ils doivent mettre leur foi entre

parenthèses (le temps de leur travail), pour deux raisons : d'une part, parce qu'il ne convient pas d'interpréter les données historiques selon un prisme ou une vision théologique (c'est-à-dire une vision qui n'est pas susceptible d'être étayée sur des bases historiques) ; d'autre part, parce que, comme le rappelle volontiers mon maître et ami Manfred Kropp, la science choisit ses sujets *librement*. L'adage « la raison est autonome *mais* dans les limites de la révélation ; la recherche est libre, à *condition* qu'elle ne touche pas au dogme » est la négation pure et simple de l'esprit critique et scientifique. C'est en revanche une assez bonne définition de l'apologétique.

Le bon adage, c'est que la recherche scientifique est autonome à l'intérieur des règles de logique, de cohérence, d'argumentation. Et donc, la science positive moderne (y compris l'histoire des religions) est par principe universelle, ouverte à tout individu (quelle que soit sa religion ou sa culture) à *condition* qu'il accepte ses principes rationnels et ses méthodes – et elle est universelle précisément parce que, dans le *principe normal* de l'argumentation et de la validation scientifique, les particularités religieuses et culturelles sont mises de côté (ainsi, je dis toujours à mes étudiants que je ne dois pas pouvoir déterminer leurs convictions religieuses quand je lis leurs travaux).

Quoi qu'il en soit, lorsque l'objet d'étude est une religion (et peut-être encore plus dans le cas de l'islam), on rencontre une tension spécifique (dans l'enseignement et la recherche) qui requiert que l'enseignant-chercheur ait les idées claires. Cette tension est due à deux raisons principales.

La première concerne les attentes du public. Le problème n'est pas qu'en règle générale, le public qui suit un cours d'histoire des religions ou d'islamologie ne sache pas à l'avance selon quelles modalités et quels principes l'historien des religions ou l'islamologue aborde son objet d'étude. Le problème est en réalité celui-ci : très souvent, les attentes, ou les espérances (d'ailleurs contradictoires) du public sont en fait totalement opposées au type de discours et d'enseignement qui sera dispensé. On peut ainsi trouver, dans le public, des croyants pieux qui rejettent l'approche historique et ne veulent entendre que des choses positives sur l'islam, ou que des choses en accord avec leur lecture de la tradition musulmane. Mais on peut trouver aussi des personnes dont la vision de l'islam est très négative et caricaturale, et pour lesquelles tout discours qui montrerait la richesse et la variété de la tradition musulmane, et ne la réduirait pas à un dogmatisme figé, est suspect. Il y a par ailleurs des gens qui sont dans une quête spirituelle et croient que l'histoire des religions leur fournira la réponse à leurs questions existentielles. On peut également rencontrer des croyants engagés dans le dialogue interreligieux, et souvent convaincus que toutes les religions partagent un socle commun et sont par définition bonnes (conviction assez curieuse au regard de l'expérience humaine) : ceux-là s'attendent à ce que l'on isole un dénominateur commun, humaniste et bienveillant, dans chaque religion, dénominateur conçu indépendamment de toute réalité historique et sociale. Et il y a aussi des commentateurs et décideurs politiques, qui attendent de l'historien des religions, ou de l'islamologue, qu'il justifie les fondements de leur propre discours sur l'islam, en essentialisant l'islam, en apportant des réponses simples, « clé en main », si je puis dire, soit en faisant de l'islam une religion « par nature » de paix et d'amour, soit en en faisant, « par nature », une religion belliqueuse et incompatible avec la démocratie. On aura reconnu, dans cette liste, des (stéréo)types assez répandus de diverses conceptions de l'islam (et des religions en général), telles qu'on les rencontre dans le débat public : tous ces gens risquent fort d'être déçus, et de passer, dans le cours d'islamologie, des moments difficiles, puisqu'une

partie significative de l'enseignement consistera justement à déconstruire les catégories et les récits qui déterminent leur propre conception de ce qu'est, ou doit être, telle ou telle tradition religieuse.

Cela nous amène à la seconde raison pour laquelle étudier une religion est une entreprise qui pose des difficultés considérables : déterminer l'objet de l'étude n'a rien de naturel. Les stéréotypes dont je viens de parler veulent voir dans la religion quelque chose de clair, un donné évident, une sorte d'essence intemporelle, du « pur religieux » séparé, par nature, des autres branches de l'activité humaine. Mais une religion est une *abstraction*. Certes, il y a des gens qui croient en un dieu, ou des dieux, qui prient, participent à des cultes, font des pèlerinages, font des sacrifices, et agissent de telle ou telle façon parce qu'ils considèrent qu'il s'agit du comportement qui est exigé par des commandements d'origine suprahumaine. Tout cela, bien sûr, est une réalité (une réalité qu'il ne faut ni négliger ni forcément réduire à des motivations ou causes d'ordre matériel ou économique). Mais le fait que nous catégorisons ces comportements comme relevant du « religieux », ou de « la religion », est autre chose – et c'est une *décision* qui, tout historien des religions le sait, est beaucoup moins évidente, et beaucoup plus délicate, qu'on ne le pense souvent.

Donc, pour en revenir à ma définition initiale : certes, l'islamologue étudie les pratiques, discours, croyances et textes des musulmans à travers le temps et l'espace – mais il n'étudie évidemment pas tous les discours, tous les textes, toutes les pratiques et toutes les croyances des musulmans. Cette définition laisse donc en suspens ce qui, dans les pratiques, discours, croyances et textes des musulmans, relève plus précisément de la religion, ou du religieux (et donc du champ d'étude de l'islamologue), et ce qui n'en relève pas.

Je vous rassure, je ne vais pas traiter ici la délicate question de la définition de ce qu'est une « religion ». Le fait, au demeurant, que les historiens des religions ne parviennent pas vraiment à définir l'objet de leur étude n'est pas forcément si grave – après tout, il semble que la biologie ait fort bien pu se développer sans une définition très claire de ce qu'est la « vie ». Une définition qui n'est pas trop mauvaise consiste à dire que « la religion est une institution qui régit, selon des modèles culturels, les relations des hommes avec des êtres surhumains dont la culture postule l'existence » (Spiro), même si les termes « institution » et « culture » posent des problèmes de natures diverses. Contentons-nous pour l'instant de cela, et de l'idée que la seule chose qui distingue la religion d'autres institutions culturellement construites est sa référence à des êtres surhumains (notez bien qu'on ne parle pas de « surnaturel »), même s'il faudrait sans doute avoir une conception assez large de « surhumain » ici (que dire du culte des ancêtres, par exemple ?).

Cela étant dit, j'en viens à quelques précisions supplémentaires concernant les méthodes de l'histoire des religions (et donc, *ipso facto*, de l'islamologie), et leurs enjeux civiques et politiques.

Tout d'abord, comme vous l'avez compris, quand on parle d'*histoire des religions*, la préposition « de » n'est pas neutre : elle indique la nature de la relation entre « histoire » et « religions ». « Histoire » est la méthode, ou plutôt l'ensemble des méthodes (la discipline), « religions » est l'objet d'étude, construit par abstraction à partir d'une situation historique, culturelle et sociale donnée. Or cela a une conséquence qu'il faut souligner : la relation entre l'approche historique et l'approche confessionnelle – celle du théologien, par exemple – est une relation *asymétrique*.

J'ai déjà parlé de la vision des choses de l'historien, donc je n'y reviens pas. Mais parlons un peu de la situation du point de vue de l'approche confessionnelle. Certes, les travaux et les hypothèses des historiens sont par nature faillibles et révisables, mais ils sont en principe argumentés, ils relèvent de l'usage de la raison naturelle – et plus encore : leurs questions et leurs doutes sont eux-mêmes argumentés. Le « théologien », le « savant religieux », se devrait donc de les prendre en compte ; je dirais même, de les prendre au sérieux. Ce n'est évidemment pas le rôle de l'historien, et pas non plus celui de l'*outsider*, de dire aux croyants comment ils doivent accueillir et gérer l'approche historique – d'une certaine manière, c'est leur affaire. Mais on ne peut s'empêcher de penser que l'un des drames de l'islam aujourd'hui soit justement la trop grande rupture entre le musulman croyant (fût-il un savant versé dans les sciences religieuses, les *'ulūm al-dīn*) et l'approche authentiquement historique. Ce n'est pas totalement surprenant : spontanément, l'esprit religieux s'accommode plutôt mal de l'incertitude, du doute, de l'absence de réponse à des questions centrales, et des arguments contradictoires – toutes choses qui constituent au contraire le quotidien du chercheur (soit dit en passant : les savants (religieux) musulmans de l'époque classique étaient beaucoup plus capables de gérer ces choses-là que nombre de leurs homologues contemporains). En fait, pour qu'un croyant s'accommode de ce genre de choses – et ce n'est pas toujours facile –, il faut justement qu'il ait été *familiarisé* avec l'approche historico-critique (qui est quand même une approche qui va beaucoup plus loin que ce à quoi les savants de l'époque médiévale ont pu être confrontés) ; il faut que les valeurs attachées à l'esprit critique (la capacité de douter, de poser des questions et éventuellement (et même bien souvent), d'accepter qu'il n'y ait pas de réponse définitive), soient des valeurs ressenties comme *positives*. Ces éléments ont été intégrés (tant bien que mal, avec souvent de grandes difficultés) par une partie du judaïsme et du christianisme. Malgré des exceptions ou évolutions positives, je n'ai pas le sentiment qu'ils aient été autant intégrés en islam.

Or je suis convaincu que dans l'enseignement de la religion, notamment dans les classes du secondaire (ici, je ne parle pas de l'enseignement universitaire, mais des cours de religion en Belgique, si exotiques pour un Français), au moins à partir d'un certain âge, l'une des choses les plus importantes, et même les plus urgentes, est précisément de rendre les élèves sensibles à ces valeurs, et de les familiariser, d'une manière ou d'une autre, et bien sûr de façon progressive, avec l'approche *réellement* historique – l'une des conditions, bien sûr, étant qu'il y ait des professeurs capables de le faire (ce qui soulève d'autres problèmes). À quelques exceptions près (j'en connais), je ne suis pas certain que la préoccupation première des enseignants de religion (toutes religions confondues), et des concepteurs de programme, soit de donner aux élèves les outils pour faire une approche authentiquement critique et historique – ce qui veut dire une approche raisonnée et informée – de leur propre tradition religieuse. Enseigne-t-on, par exemple, que le consensus parmi les historiens des origines du christianisme est que, parmi les paroles attribuées à Jésus dans les évangiles canoniques, 5% peut-être, *au maximum*, pourraient remonter au Jésus historique ? Enseigne-t-on résolument, par exemple, la différence entre le Muḥammad de l'histoire et le(s) Muḥammad(s) de la foi ? Explique-t-on que, du point de vue de l'historien, on ne sait en réalité à peu près rien de la vie de Muḥammad ? Qu'écrire une biographie scientifique de Muḥammad est tout autant impossible qu'écrire une biographie scientifique de la Vierge Marie ? Enseigne-t-on que, par exemple, « Muḥammad » est visiblement un surnom, et non un prénom, et qu'on ne connaît pas le véritable prénom de Muḥammad (peut-être Qutham) ? Qu'on ne sait pas, en réalité, en quelle année il est né, ni même en quelle année il est mort – tout le monde vous dira 632, mais

c'est en réalité contredit par les sources les plus anciennes (des sources chrétiennes, juives et samaritaines, indépendantes entre elles, datant toutes du 7^e siècle) ?

C'est bien dommage qu'on n'enseigne pas des choses de ce genre – et qu'on ne cherche pas à initier, ou au moins à familiariser, les élèves avec une telle approche. Dans une société où s'activent des prédicateurs rompus à diverses techniques de persuasion, et disposant de moyens considérables, dans une société où pullulent les images fantasmées des débuts de l'islam (images aussi bien positives que négatives), cela donnerait aux élèves la chance de pouvoir disposer de quelques outils d'analyse bien utiles. Quant à leur donner la liberté de douter, à leur faire comprendre qu'ils sont *autorisés* à douter, c'est simplement une condition *sine qua non* pour leur donner la liberté de penser – ce qui est quand même l'un des objectifs centraux d'une éducation libérale (je prends ici « libéral », bien entendu, au sens noble du terme).

Si j'insiste autant sur ce point, c'est aussi à cause d'une anecdote qui m'a marqué...

L'asymétrie entre l'approche historique et l'approche confessionnelle a une dimension supplémentaire. Le discours religieux – c'est vrai en tout cas pour le judaïsme, le christianisme et l'islam – prétend parler de choses éternelles et transcendantes avec une autorité transcendante et éternelle. Le discours historique, en revanche, parle de choses temporelles, humaines, terrestres, locales, contingentes, circonscrites ; et il en parle d'une voix faillible, révisable, partielle – bien que tirant son autorité, en principe, d'une pratique critique rigoureuse.

En d'autres termes : l'historien des religions est cet individu un peu bizarre qui parle des religions au moyen d'un discours qui prend le contrepied exact de ce que le discours religieux prétend être. L'historien des religions va donc insister sur les dimensions temporelles, contextuelles, humaines, matérielles, des discours, pratiques et institutions que le discours religieux présentera comme transcendantes, spirituelles, pures et éternelles. Là encore – j'en reviens à mes préoccupations pédagogiques : l'approche de l'histoire des religions peut être décisive pour la formation de l'esprit. Pour quelqu'un qui étudie une tradition religieuse qui n'est pas la sienne, elle l'oblige à prendre au sérieux d'autres textes, d'autres croyances et pratiques (et elle lui fait apprendre beaucoup de choses) ; pour quelqu'un qui étudie sa propre religion, elle lui permet une prise de distance, qui peut être salutaire – elle l'habitue, notamment, à lire les textes avec un *regard* différent (tout en lui apprenant, là aussi, beaucoup de choses).

Quoi qu'il en soit, si l'historien des religions insiste sur les dimensions temporelles, contextuelles, humaines, etc., de son objet d'étude, cela signifie qu'il va poser les mêmes questions que celles que l'on pose à propos de n'importe quel discours, pratique, ou texte. Et pour en venir à la seconde partie de ma communication : il va poser sur un texte religieux – le Coran, par exemple – exactement les mêmes questions que celles que l'on pose pour n'importe quel autre texte (religieux ou non). Par exemple : comment se fait ce texte (étant entendu qu'on ne connaît pas de textes qui se font tout seuls) ? Quelle est l'histoire réelle de sa composition ? Quelles sont ses sources ? Qu'est-ce que le ou les auteurs font de ces sources ? Comment établir une chronologie du texte fondée sur des critères solides ? Quel est le profil du ou des auteurs, autrement dit, qu'est-ce que l'on peut savoir sur le ou les auteurs, sur leurs compétences, leurs connaissances, etc., en se fondant sur un examen minutieux du texte ?

Si je me concentre sur le Coran maintenant, c'est pour plusieurs raisons. D'abord, les études sur le Coran et les origines de l'islam constituent mon principal domaine de recherche, donc il n'est pas nécessaire de beaucoup m'encourager pour que j'ai envie d'en parler. Mais plus sérieusement, depuis les années 1970, et plus encore depuis une quinzaine d'années, ces études sont en pleine révolution. Des choses que l'on pensait établies depuis longtemps se révèlent beaucoup moins certaines qu'on ne l'imaginait (rappelez-vous ce que j'ai dit plus haut sur la biographie de Muḥammad). De nouvelles thèses et hypothèses apparaissent. Dans un contexte où discours religieux et non-religieux se réfèrent constamment à cette période, en l'instrumentalisant, en la fantasmant, que ce soit dans le sens apologétique ou polémique, il me semble pertinent de présenter l'approche de l'historien, qui invite les gens à poser certains types de questions sur les textes, et qui les rend sensibles à la différence entre ce que l'on sait réellement, et ce que l'on croit savoir. C'est sans doute un des meilleurs moyens de résister aux tentatives de manipulation.

Donc, pour conclure cette conférence, je vais vous présenter une brève réflexion sur quelques-uns des enjeux des études coraniques contemporaines – en insistant sur les questions méthodologiques et, à un degré moindre, politiques. C'est aussi une introduction au genre de recherche qui, entre autres choses, est mené dans le cadre de cette chaire.

Un changement de paradigme

La manière la plus pertinente de décrire cette révolution en cours dans les études sur le Coran et les débuts de l'islam est de dire que nous assistons à un changement de paradigme.

La notion de « paradigme » a été élaborée par Thomas Kuhn (1922-1996 ; philosophe et historien des sciences, a beaucoup étudié les révolutions scientifiques). Pour lui, un paradigme « est un cadre qui définit les problèmes et les méthodes légitimes [d'une discipline ou d'un champ de recherche], et qui permet ainsi une plus grande efficacité de la recherche : [un langage commun favorise la diffusion des travaux et canalise les investigations ».] Un paradigme se définit ainsi par un ensemble d'observations, de thèses, considérées comme avérées, et qu'on ne remet donc pas en question ; et par un ensemble de questions, de pistes de recherches, de méthodes et de schémas explicatifs considérés comme pertinents, qui guident, orientent, la recherche (sous-entendu : il y a des questions qui ne méritent pas d'être posées, et des méthodes qui sont illégitimes).

Le paradigme qui était dominant (mais c'est précisément en train de changer) dans les études coraniques en Occident était ce que j'appelle le paradigme nöldekien (nommé ainsi en référence à la figure tutélaire de Theodor Nöldeke (1836-1930), un immense savant, dont les partis pris et la considérable influence ont beaucoup fait pour installer ce paradigme). Le paradigme nöldekien est en fait une simple « laïcisation », ou « naturalisation », des récits de la tradition musulmane. Là, par exemple, où la tradition parlera de l'ange Gabriel dictant le Coran à Muhammad, on fera simplement de Muhammad l'auteur du Coran. Le surnaturel est évacué, mais pour le reste, on ne fait que calquer le « grand récit » de la tradition musulmane (sunnite, car les sources chiites sont totalement marginalisées) :

- 1) Le Coran ne contient que des morceaux authentiques de la prédication de Muhammad, qui s'est déroulée d'abord à la Mecque (610-622) puis à Médine (622-632).

- 2) Il est virtuellement l'œuvre d'un seul homme (ce n'est pas une œuvre collective). Le travail sur le texte après la mort de Muhammad s'est limité à la composition des sourates et à leur agencement ; le texte a été mis par écrit très tôt après la mort de Muhammad.
- 3) Il convient de comprendre et d'organiser le Coran selon l'ordre chronologique dans lequel Muhammad l'aurait proclamé.

Les choses paraissent simples : l'histoire du Coran serait totalement différente de celle des livres bibliques et néotestamentaires (qui ont connu une histoire plus compliquée et mouvementée, à travers plusieurs générations). Il n'y aurait donc nulle pertinence à vouloir l'étudier avec les méthodes historico-critiques qui se sont révélées pourtant si fructueuses dans le cadre des études bibliques. Il y a là, bel et bien, un divorce entre études coraniques et études bibliques ; et ce divorce évoque la figure de Heinrich Ewald (1803-1875 ; sémitisant et théologien), le maître de Nöldeke – chrétien conservateur, polémique violemment contre les tenants des méthodes historico-critiques (pour lui, les écrits du NT constituent une description précise et fidèle de la vie et de l'enseignement de Jésus et des débuts de l'Église chrétienne ; rien n'est plus pernicieux que les doutes des tenants de la méthode historico-critique, qui sont susceptibles de détruire toute vie intellectuelle et morale)... Les partis-pris d'Ewald (l'idée que les sources scripturaires d'une religion constituent des descriptions fiables, précises et fidèles du kérygme) ont été marginalisés dans les études de l'AT et du NT, mais ils se sont longtemps imposés via Nöldeke et ses disciples dans les études coraniques. Un des enjeux des études coraniques contemporaines (et de celles sur les débuts de l'islam), à mon sens, consiste justement à revenir sur ce divorce.

Mais, objectera-t-on, un tel retour est-il bien légitime ? Après tout, Nöldeke et ses disciples n'était certainement pas des gens naïfs. Si certains d'entre eux acceptaient d'appliquer les méthodes de la critique historique (celle de leur temps) à la Bible, mais ne remettaient pas en question le « récit traditionnel » sur le Coran, c'était peut-être pour de bonnes raisons.

Or ces « bonnes raisons » - qui n'en sont pas vraiment, à mon sens – sont très liées au contexte intellectuel dans lequel évoluaient ces grands savants de la fin du 19^e et du début du 20^e siècle. On peut relever au moins trois points significatifs.

Premièrement, quand on pensait à l'époque à l'application des méthodes critiques, on pensait avant tout à la Bible hébraïque (notamment le Pentateuque, avec l'hypothèse documentaire), un corpus dont la composition reflète un processus de sédimentation très long. L'idée que ces méthodes puissent être aussi pertinemment appliquées aux Évangiles, par exemple – qui sont le fruit d'un processus de composition beaucoup plus court –, était encore débattue. On sait aujourd'hui que les outils de la critique des formes et de la critique de la rédaction s'appliquent parfaitement à ce corpus (aucune raison *a priori*, donc, pour qu'ils ne puissent pas s'appliquer au Coran). Par ailleurs, il y a longtemps eu, dans les études bibliques elles-mêmes (Wellhausen y compris), une réticence à appliquer certaines méthodes critiques aux livres prophétiques : sans doute pour des raisons théologiques (cela dépouillait le livre de ce qui, en lui, était la parole du prophète et de Dieu), mais aussi parce qu'il y avait une certaine image, un certain modèle, de la composition et de la transmission d'un livre prophétique, avec un personnage exceptionnel (le prophète), dont les disciples notaient, conservaient et transmettaient les propos, pieusement et fidèlement. Cette image de la genèse et de la transmission des livres prophétiques n'est plus guère de mise aujourd'hui, mais elle a longtemps informé les études bibliques et coraniques.

Deuxièmement, le corpus des sources datant des 6^e-7^e siècles était beaucoup plus limité qu'aujourd'hui (hormis le Coran, ce ne sont que des sources non musulmanes). On éditait des textes, mais beaucoup restait (et reste encore) à faire. On avait beaucoup moins d'éléments sur l'épigraphie et la papyrologie, par exemple (et beaucoup moins d'informations provenant de l'archéologie et de la numismatique). On pouvait donc légitimement avoir le sentiment d'un (quasi-)vide documentaire, qui ne pouvait être comblé que par les sources musulmanes postérieures. Un tel sentiment ne paraît plus légitime aujourd'hui.

Troisièmement : le travail de Nöldeke et de beaucoup de ses disciples reflète largement le positivisme historique d'une certaine philologie du 19^e siècle – une approche dont les mérites et les limites sont aujourd'hui mieux connus. Or l'un des grands acquis de la recherche islamologique au 20^e siècle (Goldziher, Lammens, Schacht, etc.) a été justement de montrer que les sources littéraires arabes (sira, recueils de hadiths, chroniques...) qui fondent le paradigme traditionnel, sont assez tardives (mises par écrit, au mieux, un siècle et demi ou deux après les événements), et biaisées : elles relèvent avant tout de la mémoire sociale, et reflètent moins la réalité historique que l'imaginaire, les préoccupations et les intérêts des communautés (souvent en conflit) où ces récits étaient en circulation. En d'autres termes : elles ne sont pas une simple présentation enjolivée d'une histoire qu'elles raconteraient, dans les grandes lignes, de façon fidèle ; elles relèvent plutôt de la *mythopoesis*, de la fabrication de légendes destinées à construire une mémoire identitaire.

Il ne s'agit pas de dire que tout ce que l'on trouve dans les récits de la tradition est erroné (bien sûr que non – je dirais : si 5% des hadiths sont authentiques, même chez Bukhari et Muslim, ce sera déjà beaucoup), mais on y trouve trop de choses erronées, trompeuses, déformées, contradictoires, anachroniques, ou tout simplement invraisemblables, sans qu'on ait vraiment de critère fiable pour distinguer le bon grain de l'ivraie, pour qu'on puisse admettre qu'elles soient le point de départ privilégié de la recherche.

Un renversement de perspective

Il faut donc un renversement de perspective – un triple renversement de perspective, en principe, mais comme je n'aurai pas le temps de présenter le troisième, je me limiterai aux deux premiers.

1) Premier renversement de perspective. L'un des ouvrages majeurs sur ce point est *Hagarism*, de **Patricia Crone** et Michael Cook. Certes, personne aujourd'hui ne soutient les *conclusions* du livre, mais la *méthode* a marqué un vrai tournant : écrire une histoire des débuts de l'islam en se fondant uniquement sur les sources les plus anciennes, qui sont non musulmanes (et qui donnent une image très différente de la période). Cette approche a eu une solide postérité : cf. différents travaux plus ou moins récents (Hoyland, Shoemaker, les ouvrages récents de Michael Penn). L'ancienneté d'une source n'est certes pas une garantie de fiabilité, mais on ne peut pas faire non plus comme si ces sources anciennes n'existaient pas.

Les sources littéraires musulmanes ne sont plus la source principale du discours de l'historien mais une éventuelle littérature d'appoint (selon des modalités qui restent complexes et débattues) – en tout cas quand on s'intéresse au 7^e siècle (quand on s'intéresse à la fin du 8^e et au 9^e siècle, en revanche, ces sources sont très précieuses pour comprendre l'imaginaire des musulmans).

Toutes choses égales par ailleurs, priorité est donnée aux sources littéraires les plus anciennes (en grec, syriaque, copte, géorgien, etc.) : même si elles sont évidemment biaisées et difficiles à manier, elles peuvent être extrêmement précieuses (certains témoignages chrétiens, notamment, sur les débuts de l'islam). Ajouter les ressources d'autres disciplines, en premier lieu : l'épigraphie, l'archéologie, la numismatique, et la papyrologie.

Ce faisant, on réintègre résolument l'étude des débuts de l'islam dans « l'Antiquité tardive » (une période, soit dit en passant, qui a beaucoup de points communs avec l'époque contemporaine). Cela conduit aussi, en raison des sources qui sont privilégiées, et de leur contenu, à faire une histoire qui prend beaucoup plus au sérieux :

- le local et la périphérie, les variations locales, géographiques
- les interactions et les hybridations entre musulmans (largement minoritaires) et non musulmans (cette thématique est très visible dans les sources anciennes non musulmanes ; elle fait l'objet d'une minoration, voire parfois d'un déni, dans les sources musulmanes plus tardives).

La perspective inversée conduit à une vision différente de l'histoire sociale et religieuse. Et une vision qui rend possible une entreprise, à mon sens, décisive : *désislamiser l'histoire de l'islam*, c'est-à-dire se défaire de la tendance, notamment, de toute une apologétique islamique consistant, d'une part, à décrire et à juger l'histoire de la civilisation et de la culture arabe et musulmane selon le seul prisme des textes religieux (de ce qui se présente comme « l'orthodoxie » religieuse), et d'autre part, à minorer le rôle des non-musulmans dans cette histoire et dans le destin de cette civilisation. En réalité, on ne peut rien comprendre à l'histoire de l'islam si on ne l'étudie pas en même temps que l'histoire du judaïsme et du christianisme. Durant des siècles, les musulmans étaient en effet minoritaires dans les territoires qu'ils contrôlaient, et l'islam était une religion de conversion, dont l'identité s'est définie à la fois par ces apports et en réaction aux pratiques des autres groupes. L'idée d'une sorte de religion pure de toute influence culturelle qui apparaîtrait d'un coup, habillée de pied en cap, dès la prédication de Muhammad, est pour l'historien une pure absurdité.

2) **John Wansbrough** (le maître de Crone et Cook) est le premier savant qui ait proposé de disjoindre l'exégèse du Coran et la littérature sur la vie de Muhammad (on ne *postule* plus que le Coran est *nécessairement* le reflet de la prédication de Muhammad). C'est son idée fondamentale et elle reste à mon sens justifiée ; elle a pour conséquence directe le rejet de la chronologie sourates mecquoises/sourates médinoises (chronologie centrale dans la tradition musulmane et dans l'approche de Nöldeke).

Wansbrough déplore l'absence de l'application des méthodes de la critique biblique au Coran, à juste titre, même si les outils qu'il a lui-même utilisés (très influencés par Bultmann) ne sont pas entièrement satisfaisants. Se réclamer de Wansbrough ne signifie donc pas que l'on soit d'accord avec toutes ses hypothèses.

Mais si on n'interprète pas le Coran en se fondant sur la tradition islamique, comment va-t-on faire ? Il faut, en fait, partir du texte coranique lui-même (considérer le Coran comme un document historique, linguistique, littéraire et religieux du 7^e siècle - il prend une forme fondamentalement proche de celle que nous connaissons entre le milieu et la fin du 7^e siècle [- donc sa genèse est de ce point de vue comparable à celle des évangiles],) et repérer

certaines de ses caractéristiques les plus significatives. Et puis, il faut poser les bonnes questions (en l'occurrence, deux questions apparemment très naïves).

« Texte biblique » de l'Antiquité tardive

De quoi parle le Coran ? Pour l'essentiel, il relève de la littérature biblique, il reflète les traditions « bibliques » vivantes du Proche-Orient de l'Antiquité tardive (= non seulement la Bible et les écrits apocryphes, mais toute la littérature et les traditions religieuses vivantes (juives et chrétiennes essentiellement) de la fin de l'Antiquité - également la littérature exégétique, homilétique et liturgique chrétienne et juive, sans oublier bien sûr les traditions orales et populaires, plus difficiles cependant à étudier, puisqu'elles ont laissé moins de traces écrites).

On trouve dans le Coran en effet des récits mettant en scène des personnages bibliques (Moïse, etc.), des thèmes bibliques (eschatologie, création et miséricorde divines, prophétie, etc.), formules liturgiques, « éléments juridiques et éthiques bibliques ». Cette insistance sur la « culture biblique » du Coran ne nie pas le substrat arabe préislamique, mais le situe dans une perspective différente.

Mais comment le Coran parle-t-il de ces « thèmes bibliques » ? Il le fait parfois (pas toujours) en polémiquant contre les juifs et les chrétiens, mais il le fait, en grande partie, en faisant référence, ou plutôt *allusion*, à des récits qui mettent en scène des figures bibliques. Le Coran ne raconte jamais une histoire de façon continue et détaillée. Il est tellement allusif dans ses narrations qu'il ne peut être vraiment compris que par des gens qui connaissent déjà les histoires auxquelles il fait référence. Il existe donc une *culture biblique*, qui est supposée connue du rédacteur (ou plutôt des rédacteurs) de nombreux passages du texte coranique et, peut-on supposer, d'au moins une partie des destinataires du message.

Donc la méthode doit changer : il convient de s'écarter du lien établi entre le Coran et la Sīra (la plupart du temps : il peut y avoir des passages du Coran où c'est différent), [puisqu'il est tout simplement impossible de faire une biographie de Muhammad,] ou de la lecture du Coran fondée sur les commentaires musulmans classiques, rédigés plusieurs siècles après le Coran, dans un contexte totalement différent. Il faut lire le Coran selon ce qui vient avant (les références à la littérature biblique), et non après.

Un bel exemple :

Q 19:16

wa-dkur fī l-kitābi maryama 'idī ntabadat min 'ahlihā makānan šarqiyyaⁿ

« Et rappelle-toi Marie, dans l'Écriture, quand elle se retira de sa famille en un lieu oriental »

De quoi est-il question ? Impossible à comprendre avec les données de la tradition musulmane ou de l'exégèse musulmane classique (même si celle-ci reconnaît qu'il est question du temple de Jérusalem). Pour vraiment savoir ce que le verset veut dire, il faut trouver le récit auquel il fait allusion (et dont il présuppose la connaissance).

Le verset fait référence à l'épisode, narré dans le *Protévangile de Jacques*, où Marie, enfant, quitte ses parents et est consacrée au temple de Jérusalem, où elle passe son enfance.

Protévangile de Jacques 7:2-8:1 : « Or l'enfant eut trois ans, et Joachim dit : « Appelons les filles des Hébreux qui sont sans tache ; qu'elles prennent chacune une lampe, et que ces lampes soient allumées, pour qu'elle ne retourne pas en arrière et que son cœur ne soit pas retenu captif hors du Temple du Seigneur. » Elles firent ainsi jusqu'à ce qu'elles fussent montées au Temple du Seigneur. Et le prêtre la reçut et, l'ayant embrassée, il la bénit et dit : « Le Seigneur Dieu a exalté ton nom dans toutes les générations. En toi, aux derniers jours, le Seigneur manifestera la rédemption aux fils d'Israël. » Et il la plaça sur le troisième degré de l'autel. Et le Seigneur fit descendre sa grâce sur elle. Et ses pieds se mirent à danser et toute la maison d'Israël l'aima.

Et ses parents redescendirent, admirant, louant et glorifiant Dieu, le Maître, de ce qu'elle ne s'était pas retournée vers eux. Or Marie demeurait dans le Temple du Seigneur comme une colombe et recevait de la nourriture de la main d'un ange. »

Donc, le lieu oriental est le temple de Jérusalem. [Dans la littérature chrétienne, Marie, en tant que mère de Dieu, est précisément le Temple (la demeure de Dieu).] Il faut ici citer un passage très significatif d'Hésychius de Jérusalem (5^e siècle) (passage important car il est central dans la liturgie mariale de Jérusalem à la fin de l'Antiquité, une liturgie est le soubassement de la sourate 19).

Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem, éditées, traduites et annotées par M. Aubineau, Bruxelles, Société des Bollandistes, 2 vol., 1978-1980, *Hymne 5*, vol. 1, p. 160 : « Un autre t'a nommée [Marie] Porte fermée, mais située à l'Orient ». Hésychius fait référence à :

Ézéchiel 44:1-3 : « Il me ramena vers le porche extérieur du sanctuaire, face à l'orient. Il était fermé. Yahvé me dit : Ce porche sera fermé. On ne l'ouvrira pas, on n'y passera pas, car Yahvé, le Dieu d'Israël, y est passé. Aussi sera-t-il fermé. Mais le prince [E. ne pense pas à Jésus, mais l'exégèse chrétienne identifie le prince et le Christ], lui, s'y assiera pour y prendre son repas en présence de Yahvé [l'exégèse chrétienne identifie ce repas au repas eucharistique ; la présence du Christ étant la préfiguration de ce qui s'accomplira à la fin des temps]. C'est par le vestibule du porche qu'il entrera et c'est par là qu'il sortira. » [*La venue au monde du Sauveur se fait par la porte orientale du temple de Jérusalem*].

Ce sont là les harmoniques du verset coranique (et il y a des raisons de penser que le rédacteur en était conscient).

On pourrait multiplier les exemples par dizaines, pour ne pas dire par centaines (et on peut ajouter que cela vaut aussi pour l'analyse de la *composition* du texte, pas seulement pour l'exégèse). Il y a ainsi, entre la littérature biblique et le Coran, ce que l'on pourrait appeler une situation d'*intertextualité* : le Coran s'intègre résolument dans la culture chrétienne et juive tardo-antique, et doit être étudié selon cette perspective.

Flaubert, qui est très souvent de bon conseil, a écrit quelque part (dans une lettre du 23 octobre 1865 à Mademoiselle Leroyer de Chantepie) : « La rage de vouloir conclure est une des manies les plus funestes et les plus stériles qui appartiennent à l'humanité ». Puisque le temps imparti à ma conférence arrive à son terme, et que j'ai été suffisamment bavard, je me permettrai de m'arrêter ici, en vous remerciant pour votre attention.